

# 鎌倉仏教における人間観の相剋

—『興福寺奏状』をめぐる—

奈 良 博 順

## 序

鎌倉時代の仏教がとりあげられる場合、一般にこの時代に成立した新仏教が主として問題にされるが、他方、新仏教に刺激されて旧仏教の側においても、実範（？—一二四四）、貞慶（一二五五—一二二三）、俊苾（一二六六—一二二七）、高弁（一二七三—一二三二）、叡尊（一二〇一—一二九〇）など、学・行にすぐれた僧侶が輩出して、めざましい復興運動をくりひろげた。いうまでもなく、鎌倉幕府の成立は、それまで政治の中心であった貴族階級に代って、民衆の世界の中から成長してきた武士階級による政権の確立であり、同時に日本の歴史上空前の変革であったといえよう。このような時代においては、当然新しい価値観が要求される。右の新・旧仏教の動きも、かかる事情と無関係ではありえない。前者が、その後の日本人の生活の中に深く入りこみ、わが国文化にさまざまな影響を与えているのに対し、後者は、一時的には復興したが、長続きせず、大方は室町時代までに消滅してしまった。一体、その原因はどこに求めることができるであろうか。

この問題については、勿論さまざまな点から考察しなければならない。が、本論においては、ひとまず、旧仏教の復興運動の主要人物であった解脱房貞慶と、新仏教形成の端初に立つ法然房源空との思想を比較しつつ、右の問題に対する解答への手がかりを得たいと思う。特にここでは、源空を中心とする専修念仏の停止を朝廷に訴えるために、旧仏教を代表して貞慶が起草した『興福寺奏状』を中心に、私見をのべることにしたい。（なお、漢文を引用する場合には、すべて書き下し文にあらためた。）

一

元久元年（一二〇四）十月、比叡山の衆徒が会合して、源空を中心とする専修念仏の停止を天台座主真性に訴え出た。この動きに対して、源空は翌十一月門弟達を集めて、『七箇条起請文』を示し、みずから署名するとともに、門弟達にも署名させ、それとは別に源空が自己の立場を弁明した『送山門起請文』を執筆し、両者を真性に於て送った。だが、翌年九月には、南都興福寺の衆徒が蜂起し、貞慶が起草した『興福寺奏状』をかかげて、院に訴え出ている。それは、専修念仏の過失九箇条を列挙しつつ、専修念仏の停止と源空ならびにその門弟の処罰を促したものである。

これらの訴えは、ただ比叡山や興福寺だけの問題ではなく、『興福寺奏状』によれば「八宗同心」という「前代未聞」<sup>(1)</sup>のことであり、専修念仏の隆盛につれて、「八宗まさに滅せんとす」<sup>(2)</sup>る危機感を、旧教団がいだいたからである。が、さらにそれは、専修念仏へ人々が雲集するにつれ、旧教団が経済的に行き詰ってきたためであろうと思われる<sup>(3)</sup>。

このような傾向があらわれてきた原因として、旧教団側では、第一に源空の教説を指摘している。『奏状』が冒頭において、「一沙門あり、世に法然と号す。念仏の宗を立てて、専修の行を勧む。その詞古師に似たりといへども、その心は多く本説にそむく」<sup>(4)</sup>といい、『奏状』にそえられた副進には、「源空偏に一門に執して、すべて八宗を滅す」<sup>(5)</sup>とあり、また、『送山門起請文』において、源空みずからも「源空偏に念仏の教を勧めて余の教法を誘す……」<sup>(6)</sup>という風聞のあったことをのべている。これらの点から、旧教団の攻撃目標は源空にあったと考えられる。

しかし、『奏状』が出されたのと同じ年、元久二年の十二月に下された宣旨は、「今彼（＝源空）門弟の中に、邪執の輩名を専修にかるをもちて、咎を破戒にかへり見ず。是偏門弟の浅智よりおこりてかへりて源空が本懐にそむく」<sup>(7)</sup>とのべ、一部門弟の邪行を非難するのみで、源空に責任のないことをのべている。他方、源空自身も、『送山門起請文』では「叡山黒谷沙門源空」<sup>(8)</sup>とみずから名のり、さらに、念仏を勧める理由について次のごとくのべている。

弥陀の本願に云ふ、唯除三五逆誹謗正法<sup>云云</sup>。念仏を勧むるの徒、いかでか正法を謗ぜん。恵心の要集に云ふ、聞<sup>二</sup>一実道<sup>一</sup>入<sup>二</sup>普賢願海<sup>一</sup>云云。淨土を欣んの類、あに妙法を捨てんや。……ただし、老後遁世の輩、愚昧出家の類、或は草庵に入りて頭を剃り、或は松窓に臨みて志を言

ふの次に、極楽を以て所期となすべく、念仏を以て所行となすべきの由、時々以て諷諫す。これすなはち、齡衰へて、練行に能はず、性鈍にして研精に堪ざるの間、暫く難解難入の門を置きて、試みに易往易修の道を示す。仏智なを方便を説く、凡慮あに斟酌なからんや。敢て教の是非を存するにあらず、ただ偏に機の堪不を思ふなり。<sup>(9)</sup>

すなはち、老後遁世の者や、愚昧出家の者に易往易修の道として念仏を教えているのであって、これに偏執して余の教法を捨てる積りのないことをのべている。また、『七箇条起請文』では、七箇条にわたる制誠を示しつつ、

この十箇年以後、無智不善の輩、時々到来す。ただ弥陀の浄業を失するのみにあらず、また、釈迦の遺法を汚穢す。何ぞ炳誠を加へざらんや。……この上猶制法に背く輩は、これ予が門人にあらず。魔の眷属なり。さらに草庵に来るべからず。<sup>(10)</sup>と、門弟に対しても、厳しい態度でのぞんでいる。

ところで、源空が主唱した専修念仏とは、代表的な大乘經典である『無量寿經』に説かれている阿弥陀仏がすべての衆生を救済するために誓った四十八願の第十八願「もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂して、わが國に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覺を取らず」にもとづき、称名念仏を弥陀によって与えられた衆生救済のための本願行、正定業とし、それを専修する立場である。特に源空の主著『選択集』の次の文は、古來彼の立場の要約とされてきた。

それすみやかに生死を離れんと欲せば、二種の勝法中すべからく聖道門をさしだ閣て、選んで浄土門に入れ、浄土門に入らんと欲せば、正雑二行の中には、すべからく諸の雜行を抛なちて選えびて正行に帰すべし、正行を修せんと欲せば、正助二業の中には、なを助業をかたわ傍にして選えびて正定を專にすべし。正定の業とは、すなはちこれ仏名を称するなり。名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故なり。<sup>(11)</sup>

源空は、閣・抛・傍という否定の語を連ねて、称名のみが弥陀によって与えられた行（正定業・決定業）であるといい、他の行をことごとく捨てさった。さらに同じ『選択集』の中で、後にもふれるように、称名は他の行に勝れていると同時に、これこそが仏教の究極であり、他はこれに至るための方便にすぎないとしている。

だが、先に引いたごとく、『送山門起請文』では、源空は逆に、齡衰えたものの、性鈍なるものに、易往易修の道として試みに念仏を説いているにすぎない、つまり、このようなものを導くための方便として念仏を教えている、というのである。

『選択集』の主張と『送山門起請文』のそれとは逆になっている。なるほど、『選択集』において、源空は念仏を勧める一つの理由として、それが易行であることもあげている。が、『選択集』全体としてみた場合、その基調となっているのは、仏教の究極ないし根本としての念仏門を主張するにある。<sup>(12)</sup> それにひきかえ、念仏が易行であるという言葉は、ただ『選択集』では一箇所ですでにだけである。さらに、『送山門起請文』では、前述のように、「叡山黒谷沙門源空」と称しているが、『選択集』では明らかに「浄土宗」という言葉を使い、この宗の師資相承の系譜つまり歴史的伝統と、根拠にすべき経論とを明記している。<sup>(13)</sup> しかも『選択集』は一般に建久九年（一一九八）の成立とされているから、『送山門起請文』に六年先立っている。この両者の相反する言説をいかに解釈すべきであろうか。旧教団の庄迫に屈したのか、それとも攻撃をそらすために、叡山に対して恭順をよそったのであろうか。

この問題については、『選択集』末尾の、「こひねがはくば、一たび高覧を経ての後、壁底に埋めて、窓前に遺すことなかれ。恐くは破法の人をして悪道に墮せしめざらんがために」<sup>(14)</sup> という、いわゆる埋壁の誠を考えてみる必要がある。すなわち、源空は当時の旧教団的立場に対して、自己の主張がいかなる意味を持っているか、これを公開することがいかなる結果を招くか、充分承知していたのであろう。それ故にあえて埋壁の誠を書いて公開をはかったのであり、旧教団からの攻撃が現実となってあらわれた時には、自己の立場をいつわってまで弁明し、攻撃をかわそうとしたのであろう。同様なことは、『七箇条起請文』からも理解される。その七箇条というのは、次の通りである。

一、いまだ一句の文をも窺はずして、真言・止観を破し奉り、余の仏菩薩を謗する事を停止すべき事。

二、無智の身をもて、有智の人に対し、別行の輩に遇ひ、好みて諍論を致す事を停止すべき事。

三、別解別行の人に対して、愚癡偏執の心をもて、本業を棄て置くべしと称して、あながちにこれを嫌ひわらふ事を停止すべき事。

四、念仏門において戒行なしと号して、専ら婬酒食肉を勧め、たまたま律儀を守る者を雜行人と名づけ、弥陀の本願を憑む者は、造悪を恐るるなかれと説く事を停止すべき事。

五、いまだ是非を弁ぜざる癡人、聖教を離れ、師説にあらざるにはしいままに私儀を述べ、みだりに諍論を企て、智者にわらはれ、愚人を迷乱する事を停止すべき事。

六、癡鈍の身をもて、ことに唱導を好み、正法を知らず、種々の邪法を説きて、無智の道俗を教化する事を停止すべき事。

七、みずから仏教にあらざる邪法を説きて正法となし、偽りて師範の説なりと号する事を停止すべき事。<sup>(15)</sup>

この七箇条において源空が誠めているのは、専修念仏の者が、別解別行・異学異見の者に対してとる態度や行為、つまり誹謗・諍論・嫌憎・輕侮などであって、それらをこそいましてはいるが、『選択集』などに述べられている自己の言説を訂正したり、修正するような言葉は一言もない。すなわち源空自身の思想・信仰上の確信は、いささかも変わっていないといえるのであって、この点からも、『送山門起請文』は、旧教団の蜂起を静めるために、源空が自分の立場を曲げて書いたものである、と考えられる。『奏状』につけられた副進に、源空が起請文を書いた後にも、彼の弟子達が道俗に向かつて、「上人の詞表裏あり、中心を知らず、外聞に拘ることなかれ」と<sup>(16)</sup>いっており、邪見を改めた様子が見られない、とあるが、右の推測が妥当であるならば、この門弟達の言葉は真実を語っているといえよう。したがって、専修念仏門徒の邪見が改まらないのも、けだし当然であろう。

勿論、『七箇条起請文』で明らかなく、源空はいたずらに信仰を異にする人々と諍論したり、彼等を誹謗することを勧めているのではない。しかし、一向に念仏することを教え、「一向とは余を兼ねざること」と<sup>(17)</sup>いっている。この妥協を許さざる源空の態度を文字通り受けとったものが、他の教に対する誹謗などへと進むことはありうるであろう。<sup>(18)</sup>源空自身、南都北嶺が非難する門弟達の非行の原因が自己の教説にあると気がつけばこそ、自分の立場をひとまず曲げて、恭順をよそおったのであろう。他方、旧教団の側でも、当時『選択集』は公開されていなかったから、源空の詳細な教理的立場について、明らかではなかったであらう。『奏状』も冒頭では源空を非難しながら、その後の部分では、「上人は智者なり。みずからは定めて謗法の心無からんか。ただし門弟の中、その実知りがたし、愚人に至れば、その惡少なからず。根本技末恐らく皆同類なり」と<sup>(19)</sup>している。門弟達の言動から、それが源空に由来すると感づいていたのであろう。しかし、建暦二年（一二二二）源空が死に、『選択集』が公開されると、「在家出家千万の門流起すところの種々の邪見、皆此書より起る」と<sup>(20)</sup>いう非難があらわれているように、専修念仏の邪見の原因が源空にあることが明らかになる。

## 一一

ところで、わが国における浄土教信仰は古く、特に平安中期以降、良源（九二二—九八五）、源信（九四二—一〇一七）、覚運（九五三—一〇

〇七)、永観(一〇三三—一一二)、良忍(一〇七二—一一三)等々旧教団に属しながら浄土教信仰を鼓吹したものが輩出している。『奏状』も念仏そのものに対しては否定的態度をとっていない。むしろ「諸宗皆念仏を信じて異心なし」と積極的には認している。<sup>(1)</sup>したがって、単に念仏を勧めることにおいては、源空は何ら非難されるところはないのである。が、現実においては、八宗同心の訴訟にあり、天魔の所為とまでいわれている。同じく念仏を説きながら、両者が何故にこのような対立をしなければならないのであろうか。以下、『奏状』が指摘する専修念仏の過失を手がかりに、両者を比較してみたい。

『奏状』があげている専修念仏の過失は次の九箇条である。

- 一、新宗を立てる失
- 二、新像を図する失
- 三、釈尊を軽んずる失
- 四、万善を妨ぐる失
- 五、靈神に背く失
- 六、浄土に暗き失
- 七、念仏を誤る失
- 八、釈衆を損ずる失
- 九、国土を乱す失

このうち、源空の立場との比較において、その対立がもっとも顕著なのは第六、七の失である。今この二失を要約すると、ほぼ次のようになる。

まず第六浄土に暗き失であるが、浄土教の根本經典の一つである『観無量寿經』や、浄土教の歴史を代表する曇鸞・道綽・善導は、往生浄土に必要な行業として孝養父母、持戒、發菩提心、大乘經典の誦誦などの諸善諸行をあげており、いづれも諸行往生、つまり、念仏と並んで他の諸行をも同時に兼ね修すれば、往生は一層確実になる、とする立場をとっている。実際にも諸善諸行を修して浄土に往生しえなかったものはないが、専修念仏一行に執着したものは、往生を不可能にしてしまっている。また専修念仏の根拠になっている第十八願についても、その中に出てくる「乃至十念」の言葉は、救い難い造惡人を救うためにあるにすぎない。しかるに、近頃の人々は、根本を忘れて末節にはしり、劣をたのんで勝を欺くありさまで、仏教の実践修行の本質を忘れている。天与の一乘行や真言の三密加持などがどうして無力なのか。これらの勝れた行に念仏を兼ねれば、虎が翅を得たるにひとしいではないか。愚癡の道俗がこういう点を理解せず、往生浄土の真実の道を軽んじ念仏をおこたり、余行を兼ねず、そのために浄土への往生が不可能になるということは、自分の本懐ではない。このようにのべている。

次いで第七念仏を誤る失においては、念仏を大別すると、口称の念仏(仏の名を口に称えるもの)と観念の念仏(理法としての仏や、仏像などのような具体的形象を与えられた仏の姿などを心に思いうかべ念ずるもの)となる。特に後者において、心の散乱した状態から、統一し安定した状態へ、煩惱にくるわされた状態から、それを断絶した状態へと至ることができるのであるから、単に仏の名を口に称するだけで、「観」

や「定」を伴わない念仏は粗雑で、浅劣である。また、前失にもふれている第十八願であるが、専修念仏者は右のような非難をすると、称名念仏は弥陀が四十八願中の第十八願、特にこれによる救いを約束しているというが、しかし弥陀の本願は第十八願のみではない。しかも第十八願に「乃至十念」というのは、観念と多念とが本来であるのに、仏が大慈悲心をもって最下劣の者を救うために、方便として示しているにすぎない。『観無量寿経』にも、もし苦に迫られて「念仏」するいとまのない場合には、無量寿仏を称すべし、とあるが、「称名」の他に「念仏」という言葉を使っているのであるから、この場合の「念仏」は心念・観念の意に理解すべきである。また、善導は、後年には、十六想観を行じて三昧を得ているのであって、彼の念仏は観念と口称とを兼ねていた。『観無量寿経』付属の文にもとづいて善導は口称を一期の行としていたというのは、下機を導く方便であって、彼の言葉に表裏あることを見逃している。<sup>(2)</sup>

以上が第六、七失の概要であるが、第六失は源空の専修念仏に対して諸行往生を、第七失は特に念仏について称名より観念の勝れていること（観勝称劣）を主張したものである。浄土教思想において、諸行往生と観念々仏とは、しばしば指摘されているように、藤原時代の浄土教を特色づけるものであって、天台浄土教を代表する源信をはじめ、旧教団において説かれた浄土教に一般的な傾向であった。<sup>(3)</sup>『奏状』も同様な立場を踏襲しているのである。

だが、ここで注目しなければならないのは、右にあげた両失とも、『観無量寿経』や善導の説をあげて、源空の主張に反論している点である。それは、これらが源空の思想形成に重要な意義を持っており、特に善導の『観無量寿経』の前者に対する註釈『観経疏』は源空が専修念仏へ踏み切る際に重大な影響を与えているからである。それらの中から、『奏状』が反論の材料を引き出していることは、問題の考察に貴重な手がかりを与えてくれる。

『観無量寿経（観経）』<sup>(4)</sup>は経題の示すごとく、仏教の修道体系において、古来重要な位置をしめてきた禪定・観察・観想の方法を説示することを基本とした経典である。王舎城のビンバシャラ王がアジャセ太子によって幽閉された事件にはじまる、いわゆる王舎城の悲劇を主題に、苦悩する王の夫人イダイケの要請に対して、釈尊が浄土に救われる方法を説いたもので、経典の末尾の「この経を観極楽国土・無量寿仏・観世音菩薩・大勢至菩薩と名づくべし」<sup>(5)</sup>の文にあるごとく、浄土の無量寿仏その他の聖衆、および仏国土の様態を、具体的に自己の心中に思いうかべ、観察・観想する方法を十六通り（十六観という。日想・水想・宝地・宝樹・宝池・宝楼・華座・像想・仏身・観音・勢至・普・雜想・上輩・中

輩・下輩の各観が含まれる)にわたって説示している。この十六観の解釈については、古来諸説があり、問題が多い。善導は『観経疏』において、十六観を定善と散善との二つに分け、冒頭の日没を観想する日想観から雑想観までを定善(一つの対象に精神を集中し、統一して、散乱しないように保つ宗教的行為)とし、ここまですがイダイケ夫人の要請によって説かれた部分である、としている。その後の三観は、いかなる行を修しうるかによって衆生を三種に分類したものであるが、三種のそれぞれがさらに上・中・下三種に分けられているから、すべて九種(二九品)になっている。これについて、善導は、釈尊が散乱やむことなく、定善の不可能な未来世凡夫のために、悪を廃し、孝養父母、持戒、発菩提心等々の善をなすことによって、浄土に往生せしめるために説かれたものである、としている。<sup>(6)</sup>

ところで、問題の称名念仏については、十六観の最後、悪業深重の衆生の往生を述べた下輩観の中の上品に、悪業をなしてきた衆生が命の終らんとする時、「教えて合掌・叉手して南無阿弥陀仏と称せしむ」<sup>(7)</sup>とあり、下品には、『奏状』も第七失で引いているが、苦にせまられて仏を念ずるいとまがない場合、「まさに無量寿仏の名を称すべし」<sup>(8)</sup>というのみであって、善導がこの下輩観とともに散善の中に入れ、未来乱想の凡夫ではあるが、いまだ悪業をなすまでには至らない者の往生を説いた上輩・中輩には、称名がなく孝養父母等のいわゆる諸善諸行がとかれている。したがって、『奏状』のごとく、観念は称名にまさり、後者は下機を導くための方便にすぎず、また専修念仏よりは諸行往生の立場こそ、出離の道として勝れているとする方が、むしろ『観経』の主旨に合った理解であるといえる。

さらに、善導の場合、『観経』末尾の部分にある付属の文、すなわち、この經典を後世に伝えることを勧めるについての文、仏、阿難に告ぐ、汝よくこの語を持せよ、この語を持せよとは、すなはちこれ無量寿仏の名を持せよ、となり。<sup>(9)</sup>

を解釈して、『観経疏』では、

「仏、阿難に告ぐ、汝よくこの語を持せよ」より已下は、正しく弥陀の名号を付属して、遐代に流通せしむることを明す。上来定散兩門の益を説くといへども、仏の本願に望むれば、意は、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり。<sup>(10)</sup>

とのべている。善導は「仏名を持す」を「仏名を称す」と解し、弥陀の本願を根拠に、付属の文に至るまでに説かれてきた定善・散善ともに否定し、後世に流通せしめるべき行は称名のみであるとした。しかし、彼は同じ『観経疏』の序分義(序論)においては、「この観経はすなはち観仏三昧をもて宗となし、また念仏三昧をもて宗となす」<sup>(11)</sup>とのべており、付属の文に対する解釈とは主旨が異なる。しかも、二つの三昧の関



係について、善導は特に説明を加えているのでもなく、そこに曖昧さを残している。他方『奏状』があげているように、善導自身も諸善諸行を修し、また観念の行をみずから修していたといわれている。したがって、『奏状』の

観経付属の文もて、善導一期の行唯仏名にありとは、下機を誘ふの方便なり。彼の師の解釈、詞表裏あり。<sup>(12)</sup>  
という指摘のほうが、むしろ妥当のように思われるのである。

以上、『観経』や善導の所説を管見しつつ、それと『奏状』との関連にふれてきたのであるが、『奏状』の解釈と、源空のそれとを比較するならば、同じものを対象にしながら、対立した見解がとられている。

## 二

源空の伝記の一つである『一期物語』に、彼と一山僧との間にかわされた問答がのっている。それによると、山僧が源空に、浄土宗を新たに立てた根拠をたずねたところ、彼は「善導観経疏付属の釈につきて、これ（『浄土宗』）を立つるなり」と答えたという。<sup>(1)</sup>このままの事実があつたかどうか明らかなでないが、『一期物語』は十数種ある彼の伝記のうちでは、成立が早く、かつ比較的信憑性が高いとされている点などから考えて、『観経』付属の文およびこれに対する善導の解釈が、源空の教説との関係において問題になっていた、と推測される。『奏状』が、前節でふれたように、第七失でこれに言及しつつ、善導の言葉には表裏があるなど指摘しているのも、この推測を裏付けていると思われる。

この一文について、源空は『法然上人御説法事』、『観無量寿経釈』、『選択集』などでふれ、自己の主張を説明する根拠としている。そのうち、特にこれを取りあげているのは、『選択集』第十二章である。<sup>(2)</sup>

この章は『選択集』の中では念仏者の心的態度について述べた第八章について、多くの紙数があてられており、冒頭に『観経』付属の文とこれに対する善導の解釈を引き、その後に源空の私釈を加えている。<sup>(3)</sup>この私釈において源空は、善導の解釈に従い、『観経』の説いている行法は、定散二善と念仏行とであるとし、定善から初めてそれぞれの行法についての概要を、自問自答を混えながら説明していく、という体裁をとっている。しかも、例えば定善十三観をあげた後に、「たとひ余行無しといへども、あるひは一、あるひは多、その堪ゆるところにしたがひて、十三観を修し、往生を得べし。その旨経に見へたり。あへて疑慮することなかれ」といい、<sup>(4)</sup>また散善の説明でも、例えば菩提心について、「願は

くば、もろもろの行者、一に執して、万を遮することなかれ。もろもろの往生を求めん人、おのおのすべからく自宗の菩提心を発すべし。たとひ余行なしといへども、菩提心もて往生の業とするなり」とのべている。<sup>(5)</sup> 他の定散行についても同様であるが、これらの表現からすれば、源空は積極的に定散二善の実践を肯定しているように受けとれる。

だが、定散二善の説明が終って、念仏の説明に入ると、再び『観経』付属の文に対する善導の解釈を引きつつ、釈尊が阿難に付属して、後世に流通せしめようとしたのは、称名念仏一行である、それは、この一行が弥陀の本願にもとづく行だからであって、他の定散行は、殊勝の行でありまた当世の人々が盛んに欲する行ではあるが、本願にもとづく行ではないから、釈尊は阿難に付属しなかったのであり、善導が念仏を取る所以も、この釈尊の意にそってである、と説明している。そしてこれに続いて源空は次のようにのべている。

まさに知るべし。随他の前には、しばらく定散の門を開くといへども、<sup>(6)</sup> 随自の後には、還って定散の門を閉づ。一たび開いて以後永く閉ぢざるは、ただこれ念仏一門なり。弥陀の本願、釈尊の付属、意これにあり。

つまり、源空は善導の『観経』付属の文に対する解釈を手がかりに、称名念仏こそ弥陀の衆生救済の本願・誓いにもとづき、釈尊が勧めた真実（随自）の行であり、他の定散行は方便（随他）の行である、と解したのである。先にも一言したように、善導の場合は『観経』付属の文に対する解釈では、強く称名念仏を勧めながらも、他方では『観経』は「観仏三昧を宗となしまた念仏三昧を宗となす」<sup>(7)</sup>とのべている。ところが源空は善導のこの言葉を引きつつも、観仏三昧は本願にあらずとして否定し、<sup>(8)</sup> 念仏三昧こそ『観経』の根本であると解している。源空は善導に依拠しながらも、その曖昧さを払拭し、むしろ独自の立場を開いている。念仏についての源空の見解は、前節でべた『奏状』の見解とはまったく逆であって、源空は、旧教団の念仏観を完全に顛倒させてしまったのである。これをそのまま認することは、旧教団が自己の教理的立場を否定することになる。この点からも、旧教団は専修念仏の圧迫に出なければならなかったのである。

このように源空が独自の念仏解釈をとった理由は、それが弥陀の本願にもとづく行である、とする点にあるが、この弥陀の本願こそ源空の思想の立脚点であり、価値の根拠なのである。<sup>(9)</sup> ところが、前節でふれたように、『奏状』においては、弥陀の本願をもって大悲至深といい、仏力もっとも大なりというが、それは最下の者を救う方便としてそうだったのであって、下劣の者をも救うが故に至深であり、もっとも大であるにすぎない。つまり、弥陀の本願による救いというがときは、仏教の体系の中では、本質的なものではなく、付随的なものであるにすぎない。

い、というのである。

#### 四

これまでに考察してきたごとく、念仏ないしこれの依つて立つ弥陀の本願について、『奏状』したがってその起草者貞慶と源空とでは見解に大きな相違がみられる。だが、両者の相違はこれらの点にとどまるのではなく、同時に人間観の違いともなっている。以下、貞慶の人間観について、さらに節をあらためて源空の人間観について、これまで述べてきたところをふまえつつ、ふれてみたい。

先に紹介したように、『奏状』は第六失で念仏の専修について、「本を忘れて末につく」の類であるとしているが、それに続いて、

かの帝王布政の庭、天に代りて官を授くるの日、賢愚器に随ひ、貴賤家を尋ぬ。至愚の者は、たとひ夙夜の功ありといへども、非分の職には任ぜず、下賤の輩はたとひ奉公の勞を積むといへども、卿相の位には進みがたし。大覚法王の国、凡聖来朝の門、かの九品の階級を授くるにおのおの先世の徳行を守る。自業自得にして、その理必然なり。しかして偏に仏力を憑みて涯分を測らざるは、これすなはち愚癡の過なり。<sup>(1)</sup>（傍点筆者）

と述べている。「帝王布政の庭」と「大覚法王の国」、つまり宮廷貴族社会を中心とする従来の社会的秩序と、弥陀の浄土とを対比して、賢愚貴賤によって官職の叙仕などが決められるのと同様に、浄土においても、いわゆる功德をいかに積み重ねてきたかによって、浄土での位階が違ってくる、というのである。衆知の通り、わが国古代仏教は、原則的には国家に依存し、その厚い保護のもとにおかれると共に、みずからも鎮護国家の教えとしての役割をはたしてきた。このような傾向は、すでに聖徳太子の時代にはじまるが、奈良時代には東大寺建立に象徴されているように、一層この傾向を強め、仏事法会や、經典の講説も、多くの場合、国家の繁栄という政治的意図をもっていた。平安時代成立の天台・真言兩宗の場合も、その出発においては同様であり、その後宮廷貴族の私的現世的要求に応ずる仏教へと変化していったが、それでも律令国家擁護の伝統を公的には捨てていなかった。<sup>(2)</sup> いわば仏法と王法との相関相即、これが古代仏教の基本的性格だったのである。『奏状』の右の表現はまさにこの性格に由来する。さらに、第九失で「仏法と王法とは猶身心のごとし、互にその安否をみ、よろしくかの盛衰を知るべし」とのべているのも、このような歴史的な性格を端的に語っているといえよう。

さらに重要なことは、このような性格は同時に『奏状』のもつ人間観をも表明している点である。すなわち、『奏状』が「九品の階級を授くるに先世の徳行を守る」といい、専修念仏をもって、「偏に仏力を憑みて涯分を測らざる」ものとしているのは、これらの文が出てくる第六失で、諸行往生が強調されている点からして、旧教団教理で重視され、宮廷貴族が、あるいは現世的望みを満たそうとし、あるいは後世の淨福を願うために力をつくした、造像、起塔、持戒、經典の読誦、各種の法会など、さまざまな宗教的行為の是非の問題にかかわる。この問題については、単に第六失のみでなく、第四失においても、専修念仏者が、法華經を読むものは地獄に墮ちるとか、大乘仏教をけがすものであるとかいうために、既成の教団に依拠していたものが離れてしまったり、堂塔の建立や仏像の造像を軽んずるようになった<sup>(4)</sup>、と非難している。また、第二失においては、いわゆる「撰取不捨曼陀羅」<sup>(5)</sup>すなわち、弥陀の光明は専修念仏者のみを照らし、他の行をなす者には、曲って照らさない、という構図を描いたことを取りあげて、非難している。これらの問題は、すべて諸行往生の問題にかかわっている。これら行為には純粹に宗教的なものもあれば、同時に教団の經濟に関わるものもあり、その性格は一様でないが、これらを否定することは、教理的にも經濟的にも、教団の存亡につながる。しかし、かかる宗教的行為の多くは、当時、教養もあり、經濟的にも恵まれていた宮廷貴族にのみ可能な行為であって、そのような状況の中で『奏状』のごとく主張されることは、身分や生業の問題に関連してくる。つまり、『奏状』の立場をとれば、人間の世俗的差別が、そのまま宗教の世界に投影してくるのであって、この点においては、貴族の人間観を一步も出ていない、といえよう。

ところで、『奏状』の起草者貞慶も、源空と同じく、古代社会の崩壊から、中世社会の成立に至る過渡的時代に生きている。この時代、律令体制の行き詰り、治安状態の悪化などによる社会的混乱に加えて、終末論的な末法思想の流行は社会不安を増大させた。このような状況の中で、既成教団は僧兵の横行にみられるような世紀末的姿をさらけ出した。新仏教の成立も、旧仏教の復興運動も、こういう混乱の中から芽生えてきたのであるが、当時の大部分の僧侶は、ともに深刻な末法意識をいだいていた。貞慶も同様であって、彼の『愚迷発心集』からは、それはつきりとうけとれるのである。この中で貞慶は、まず、わが身の無常を嘆いて、

抑雷光は何物ぞ、<sup>はのひかり</sup>霹に<sup>はのひかり</sup>挺て忽に滅ぬ。我身幾の程ぞ有とは見へて焉にか逝く。一たび往事を顧れば深更の夢枕の上に空く、再び将来を想ふに幽冥の路<sup>みよう</sup>跌の下に在り。倩々世間の転変を視れば、哀傷の涙袖に余り、静に此身の浮生を思へば、憂懷の悲み肝に銘ず。<sup>(6)</sup>

とのべ、ついで、

昨日は今日の為に営み、今日は明日の為に務む。何の日何の時に当てか、永く此世を逝んと欲るや。偏に此の身の為に無量の業を造り、一業の果、無辺の劫を送る……滅罪生善の志、心と事と調はず、発心修行の計はかりごと、内と外と共に乖けり。無益の語を聳くすと云ども出世の事をば談ずること無し。他人の短をば語と云へども身の上の過を顧みず、自人目を慎むと云ども全く冥の照覧を忘ぬ。……若し愚癡の至と思はば、速に愚癡を慎むべし、若し懈怠の過と譲ゆるば何ぞ懈怠を誡めざらん。坐禅の夜の床に罪闇に迷て通ずること無し、観念の暁の窓には妄風吹て静ならず。<sup>(7)</sup>

と、無常の中にありながら、ただいたずらに日を送り、悪業を積み重ねるばかりで、それから出離しようとしても、心と行がともなわず、あるいは名聞にひかれるばかりで、愚癡懈怠にして坐禅や観念の行も思うようにいかない、と深刻な告白をしている。このような態度は、源空の、凡夫の心は、物にしたがひてうつりやすし、たとへば猿猴の枝につたふがごとし、まことに散乱して、動じやすく、一心しづまりがたし。

無漏の正智、なによりてかおこらんや。若無漏の智劍なくば、いかでか悪業煩惱のきづなをたたたんや。悪業煩惱のきづなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を、解脱することをえんや。かなしきかな、かなしきかな、いかがせん、いかがせん。<sup>(8)</sup>

という心境と、著しく類似している。だが、かような人間存在がいかにして仏道にしたがい、無漏の正智に至りうるものであろうか。この点について貞慶は、『愚迷発心集』の末尾に近く、次のようにのべている。

実に此身を念んと欲せば此身を念ふこと勿れ。早く此身を捨て以て此身を助よ。徒に野外に棄んよりは同くは仏道に捨てし。空く苦海に溺んよりは、急で彼岸を求めし。然は則今日より始めて未来に至るまで、苟くも我身命を以て恭しく仏法僧に抛ち、以て仏道を求めて、以て有情を利せよ。……彼の仏菩薩本は常没の凡夫なりき、迷心も殆ど我らが如し。然ども昔生死の夢の中に大勇猛を發て、今仏果の覚の前に我らに利益し玉ふ。彼を見て我を顧み恥べし悲むべし、淪々たる苦海出離何の時ぞ哉。<sup>(9)</sup>

かつては迷心の凡夫であつた者が、勇猛心をもって努力した結果仏菩薩になつたように、われらも身命を放抛して仏道に精進し、彼岸を求め、かつ衆生を導け、と呼びかけているのである。が、そこには身を仏道に捨てんとして捨てきれず、発心修行の計をめぐらせども、それが実践できない凡夫が、いかにしたらそこから飛躍できるか、これに対する解答が何ら与えられていない。現実の中にあつて苦悩する衆生が、いかにしたら解悟しうるのであるか、その道が示されていない。『奏状』の第八失「釈衆を損ずるの失」において、「末世の沙門の無戒破戒は自他の許す

所なり、専修の中に亦持戒の人無きにあらず。今歎ずる所は全くその儀にあらず。実のごとく受けずといへども、説のごとく持せずといへども、これを怖れこれを悲しみ、すべからく慙愧を生ずべきの処、あまつさへ破戒をもって宗となす。」とのべているが、他方では先述のごとく旧教団的教理をそのまま展開するだけで、破戒・無戒の現実がいかに対処したらよいのか、何ら説明されていない。末世的現実を目前にし、それに驚きつつも、依然として旧教団に身をおくのみで、その現実に取り組む姿勢が見られない。なるほど貞慶は旧仏教の復興運動のために、大きな努力をはらっている。だが、その復興を願いつつも、「旧仏教」のみが意識されて、具体的な歴史的状況の中で、「復興運動」がいかにあるべきか、という点が考えられていない、といえるのではないか。ということとは、末世的現実を嘆きつつも、それが主体的に受けとめられていないことを意味しているのではないだろうか。

## 五

これに対して、源空の場合はどうであろうか。和辻氏は、源空の教義には、驚くほど武士社会の気分が反映しているとし、阿弥陀仏の「ちかひ」に対して、信する者の態度を表現した「たのむ」という言葉は、当時の戦記物の用法にしたがえば、人と人との間の信頼関係を言いあらわすものであって、源空はこの言葉をとって、仏への絶対的信頼をいいあらわすのに用いたのであるとし、それ故に武士社会の献身的主従関係と、絶対慈悲への絶対信頼の関係との間に、相通するものが看取されるであろうとしている<sup>(1)</sup>。

この和辻氏の主張をうけつつ、赤松氏は、土豪出身の源空は武士の倫理観念によく通じており、主従間の倫理をもって専修念仏を説くことが多かった、しかし給恩と奉公の封建関係は武士社会にだけ成立したのではなく、程度の相違はあったが、社会の各層で成立していたのであって、武士だけを重視するのは妥当でないとし、専修念仏に帰依したものが当時社会の各層にわたっていたことを指摘している<sup>(2)</sup>。

和辻氏が、武士の献身的主従関係と専修念仏との類似を指摘しているのに対し、赤松氏は武士的な人間関係は広く当時の社会に一般的傾向であったとし、それと専修念仏との関係を主張しているのである。が、さらに、信仰の専修化の傾向も、単に源空を中心とする専修念仏のみに独自なものではなかったのである。この傾向は広く平安末期以後の信仰に一般的な傾向であって、地蔵あるいは観音のみに帰依する信仰も広く流布していたという<sup>(3)</sup>。つまり、武士的献身の道徳と類似していたのは、単に源空を中心とする専修念仏のみではなかった。当時の諸信仰に共通し

た性格だったのであり、さらにはその後の道元・日蓮などにおいても同様な点を指摘することができる。<sup>(4)</sup> 給恩と奉公という封建関係が当時一般的なであつたと同様に、絶対的なものへの絶対信頼という性格は、当時の信仰に共通した、新しい性格であつた。

源空の立場も、このような新しい動きを背景に生まれてきたのであつて、みづから「辺国の土民」<sup>(5)</sup>と称する源空にとって、右のようないわば当時の社会的意識が極めて親しいものであることは、けだし当然であり、そこに源空の思想の歴史的性質をみることもできるのであろう。特に「念仏大意」の次の一文は右のごとき彼の思想の性格を端的にものがたっている。

ナニ事モソノ門ニイリナムニハ、一向ニモハラ他ノココロアルヘカラサルユヘナリ。タトエハ今生ニモ主君ニツカヘ、人ヲアヒタノムミチ、他人ニココロサシヲワクルト、一向ニアヒタノムトヒトシカラサル事也。……一向ニ人一人ヲタノメハ、マツシキモノモ、カナラス其アワレミヲウルナリ。スナワチ末代悪世ノ無智ノ衆生ハ、カノマツシキモノノコトキナリ。<sup>(6)</sup>

というのである。先の『奏状』の文とこれを比較したならば、両者は極めて対称的である。源空のごとく「一向ニ人一人ヲタノメハ、マツシキモノモ、カナラス其アワレミヲウルナリ」という立場をとれば、もはや先世の徳行も、涯分を測ることも必要でなくなるのであつて、身分・生業などの差別は、何らの意味ももたなくなる。『奏状』とは逆に、世俗的な差別を超えたところで人間をとらえている。この点については、さらに次の言葉が彼の立場を一層明瞭に表現している。

グマカヘ入道ツノトノ三郎ハ無知ノモノナレハコゾ、余行ヲセサセス、念仏ハカリオハ、法然房ハススメタレト申候ナル事、キワメタルヒカコトニテ候也。ソノユヘハ、念仏ノ行ハモトヨリ有智無智ヲエラハス、弥陀ノムカシチカヒタマヒシ大願ハ、アマネク一切衆生ノタメ也、無智ノタメニハ念仏ヲ願トシ、有智ノタメニハ余行ヲ願トシタマフ事ナシ、十方世界ノ衆生ノタメナリ。<sup>(7)</sup>

これは源空が鎌倉二位禅尼すなわち源頼朝の妻政子にあてた消息の中に出てくるもので、念仏と諸行との関係についてのべているが、その立場は『奏状』とまったく異っている。後者が念仏をもつて造悪の者を救う方便とするのに対し、前者は「一切衆生ノタメナリ」「十方世界ノ衆生ノタメナリ」として、政子と御家人である熊谷入道、津戸三郎との間に何のへだたりも認めていない。つまり、念仏したがって弥陀の前においては、世俗的な差別はもはや何の意味ももたない。そこには「一切衆生」「十方世界ノ衆生」しか存在しない。このような源空の主張は、先にふれた『選択集』第十二章でのべている、念仏をもつて随自の教え、真実の教えとする立場から当然導きだされる。念仏は単に造悪の者、下劣

の者にのみ妥当する教えではなく、真実の教え、仏教の究極であるが故に、一切の人間を広く摂するものでなければならぬ。

ところで、源空のいう「一切衆生」とは何を意味しているのであろうか。それは要するに「末代惡世ノ無智ノ衆生」<sup>(8)</sup>であり、「智恵のまなこしめて、行法のあし折れたるところから」<sup>(9)</sup>としての人間なのである。つまり、源空においては、自己を含めたすべての人間が悪なる存在でしかなかった。かかる人間にとって、行法の優劣を問題にすることは意味をなさない。かくして、

かのくににむまるる事は阿弥陀仏のちかひにて、人の善惡をえらはす、たはとけのちかひをたのみたのまさるによる也。<sup>(10)</sup>

ということになる。弥陀の本願を信じ念仏するか否か、「一向二人一人ヲタノ」むか否か、この二者択一によってのみ衆生の往生が可能か否か、換言すれば、衆生が真実存在たりうるか否かが決定されるのであって、他のいかなる行為によって決まるでもない。したがって、同じく念仏が悪人のためにあるといっても、貞慶と源空とが意味するところは、はっきり区別されなければならない。

さらにそこから、

九品の配当はこれ一往の義なり、五逆の廻心上上に通じ、誦誦の妙行も下下に通ず、十惡輕罪破戒次罪各上下に通じ、解第一義、發菩提心また上下に通ず<sup>(11)</sup>

とされるのである。先世の徳行とか、涯分によって九品の階級が決まるのではなく、弥陀への帰投が可能か否かによる、というのである。これはいわば此岸の人間把握から、彼岸のないし超越的人間把握への転換を意味しており、普遍的超越的価値に照らして人間が問われているのである。

ところで、源空の人間観について、弥陀の本願が特に貧賤者、愚癡なる者を対象とする点を明らかにしたのは、源空の専修念仏が、主として律令国家の下層民に受容されたことを意味しており、しかもこの種の下層民こそ、律令国家の擁護を自負する聖道門の救いからもれていた、つまり源空は時代の危機を律令国家における下層民の苦悩として受けとった、という解釈もなされている。<sup>(12)</sup>

たしかに、律令国家の下層民は聖道門の救済からもれていた。鎌倉新仏教、なかんずく源空の登場した歴史的意義は、彼等にも仏教による救いの道を開いた点にある。それ故に彼の周囲には多数の民衆が集合し、その導きにあづかろうとした。しかし、その点から直ちに彼が律令国家の下層民の苦悩を時代の危機として受けとった、という結論を導き出すことが可能であろうか。当時は貴族、下層民を問わず、すべての人々が



社会的混乱にまきこまれ苦悩した時代であった。先に引いた政子への消息に出てくる「一切衆生ノタメ」、「十方世界ノ衆生ノタメ」という言葉にしても、さらに九条兼実の北政所への消息にある、

余ノ真言止観ノ行ニタヘサル人ノヤスキマノツトメニテコソ念仏ハアレト申ハ、キワメタルヒカコトニ候<sup>(13)</sup>

という言葉にしても、単に下層民を背景としているとはいえないであろう。もしも念仏が真言止観にたえざる者のために選ばれた易き行法でのみあるならば、念仏を説くことの背景に、下層民の存在だけを考えることが可能であろう。だが、念仏にかかる行法として解することは、源空の立場からすれば「ヒカコト」なのである。それよりもむしろ、源空は当時の時代的苦悩を背景としている、と解する方が妥当ではないだろうか。それは、先にのべた当時の社会的意識との対応を考えても、首肯されると思うのである。

## 六

以上『興福寺奏状』を手がかりに、貞慶と源空との思想、なかんずく、人間観の比較を試みてきた。だが、その第六、七失でとりあげられているところを主としたため、なお論すべき問題を多く残しているが、これまで述べてきたところをふりかえりつつ、小論を結びたい。

『奏状』は冒頭より、源空のすすめる専修念仏の教義に対して論難を加えようとしているが、内容的にはむしろ源空の門弟、信者達の言動をとらえ、それが源空に由来することを予測して、彼を糾弾しているといえよう。だから、『奏状』の書かれた当時すでに成立していたはずの源空の名著『選択集』には全然ふれていない。むしろ、「上人は知者なり、みずからは定めて謗法の心なからんか<sup>(1)</sup>」とまでのべており、源空自身も『送山門起請文』では、『選択集』ですでに展開した自己独自の教理をふせて、旧教団と同様な態度を表明している。

だが、源空が『選択集』で展開している立場と、貞慶に見られるような、旧教団の立場とは、まったく相入れないものであった。特に小論でとりあげた『奏状』の第六、七失をとおしてうかがえる經典解釈や人間観と、源空のそれとは、明確な対立を示している。『観無量寿経』付属の文、およびこれに対する善導の釈について、それはわずかに一句の文に関するものではあるが、貞慶と源空とでは逆な結論を導き出している。同時代に生き、かつ終末的現実や、その中に置かれている自分の絶望的情態について、同じような嘆きを告白しつつも、前者は依然として旧教団的教理の領域内にとどまっている。しかもそれは古代宮廷貴族的発想と構造を同じくしている。そこには、発心修行もかなわずして救い

を求める自己と、その自己の救いには直接かわからない教理・思想とが並存しているにすぎない。貞慶におけるこのような二面性は、鎮護国家という、いわば政治的社会的理念をかがねながら、人間存在そのもののあり方を問うことを忘れていた鎌倉以前の仏教が、いずれは解決をせまられる問題であつたといえないだろうか。

それに対して源空は、一旦は旧教団に属し、知恵第一といわれながらも、その教理をかなぐり捨てて、みずから「十悪の法然房、愚痴の法然房」<sup>(2)</sup>と称し、ありのままの自己をそこに投げ出している。それは彼が「知恵のまなこしゐて、行法のあし折れたるところから」<sup>(3)</sup>という人間存在に対する厳しい反省から出発し、自己に相応する教法を求めていったからである。その際に示した彼の経典解釈は、その経典の趣旨を逸脱しているといつても過言ではないであろう。つまり、源空は単に仏教を客観的に理解しようとしたのではなく、自己の主體的体験的事実を通して、受けとらうとしたのであり、それを究極にまでおしすすめたところに確信されたのが、弥陀の本願による救いなのである。それは『奏状』のごとく先世の徳行や涯分を測るという此岸的価値観から彼岸的超越的価値観への転換である。

だが、彼において超越的価値観の感得は単に現実を傍観することでも、それからの逃避でもなかった。承元元年（一二〇七）専修念仏は南都北嶺の圧力によってついに停止され、彼は四国配流と決まった。伝記によると、罪科をおわされながらも、彼が専修念仏の教義を説くことを止めなかったので、周囲のものが世間の機嫌を心配して、それを止めるよう忠告したのに対し、彼は「われたとひ死刑にをこなはるとも、この事をいはずばあるべからず」<sup>(4)</sup>とのべている。ここに世俗と妥協しようとし、むしろそれと対決しようとする姿勢を読みとることができよう。さらに流罪について「流刑さらにうらみとすべからず、……念仏の興行、洛陽にしてとしひさし、辺鄙におもむきて、田夫野人をすすめん事季来の本意なり」<sup>(5)</sup>とのべている。彼において世俗に妥協しない態度は、単にそれから目をそむけることでも、あるいは単なる抵抗の姿勢をとることでもなかった。流刑という逆縁にあいながらも、むしろそれを積極的に生かそうとしている。いわば国家に疎外されつつも、彼は逆に民衆の心に触れようというのである。

源空の思想は和辻氏や赤松氏に指摘されているごとく、当時成立した主従関係の反映と見ることは可能であろう——両氏の見解には、主従関係の成立範囲について相違はあるが——源空といえども、時代の子であつて、当時の歴史的状況とは無関係ではありえない。それどころか、彼の出家の動機にしても、歴史的状況と密接に結びついており、彼自身もまた仏道修行について「時ヲハカル」<sup>(6)</sup>とのべている。この場合「時」と

はいうまでもなく末法史観にもとづくものではあるが、彼の思想が、歴史的状況に対する自覚を媒介として形成されていることは事実であって、そういう彼の思想に当時の社会的雰囲気が反映してくるのも、けだし当然である。しかし、それも源空の思想構造の上での問題であって、貞慶のごとく、此岸的価値観をそのまま教理理解に持ちこむのとは、区別しなければならぬ。北条政子や兼実の北政所（正妻）にあてた消息から知られるごとく、源空は人間存在を現実の差別相においてとらえることを払拭し、「一切衆生」「十方世界ノ衆生」としてとらえている。それは人間を彼岸から、すなわち弥陀の側からとらえることに外ならない。しかもこの立場は、現実を傍観したり、あるいは現実の流れに身まかせているのではなく、その中にある自己のあり方を問うていったその限界状況において獲得されたのである。それによってまた彼は先述のごとく民衆への積極的な接近をなしたのである。

小論での考察の対象は、貞慶と源空との思想の比較であり、単にそれは中世初頭における新・旧思想の葛藤にすぎないともいよう。しかし、両者の在世時代はもとよりその後への影響などに着目した場合、われわれは思想形成における主體的体験的契機、さらにはその求道的性格という問題にいきあたらざるを得ないのである。「昭和四十二年度文部省科学研究費による研究の一部である」

## 註

- (1) 『興福寺奏状』（以下『奏状』と略す）日仏全（『大日本仏教全書』・興福寺叢書二・一〇八頁）
- (2) 同 右
- (3) このへんの事情については、日蓮が後に、「弥陀の堂にあらざれば、皆供仏の志を止め、念仏の者にあらざれば、早く施僧の懷を忘る、故に仏堂零落して、瓦松の煙老い、僧房荒廢して、庭草の露深し。」（『立正安國論』昭和定本日蓮上人遺文第一卷・二二六―二七頁）。あるいは、「いにかいなき禅宗・浄土宗にをとされて、始は檀那やうやくかの邪宗にうつる。結局は天台宗の碩徳と仰がる人々みなをちゆきて彼の邪宗をたすく。さるほどに六宗八宗の田畠所領みなたをされ、正法失はてぬ。」（『開目鈔』前掲書・五四二頁）とのべている。

- (4) 日仏全・前掲書・一〇三頁
- (5) 同 右・一〇八頁
- (6) 新法全（『昭和新修法然上人全集』）七九四頁
- (7) 『四十八巻伝』卷三十一・法伝全（『法然上人伝全集』）二〇七―八頁
- (8) 新法全七九四―五頁
- (9) 同 右七八九頁
- (10) 同 右七八九頁
- (11) 同 右三四七頁
- (12) 拙稿『選択本願念仏集管見』・浄土学第二十八輯所収参照
- (13) 『選択集』第一章・新法全三二―三三頁
- (14) 新法全三五〇頁
- (15) 同 右七八頁
- (16) 日仏全・前掲書・一〇八頁
- (17) 『選択集』第四章・新法全三三三頁
- (18) この点については拙稿『法然における念仏と戒律』（倫理学研究第十二

号所収) 参照

(19) 日仏全・前掲書・一〇四頁

(20) 高升『摧邪輪』・浄全(『浄土宗全書』)第八卷・六七五頁

二

(1) 日仏全・前掲書・一〇八頁

(2) 同 右二〇五―七頁

(3) 例えば裕慈弘氏『日本仏教の開展とその基調』上・三一―、井上光貞氏『日本浄土教成立史の研究』第二章など。

(4) 本論においては、浄全第一卷(三七―五一頁)によった。

(5) 浄全・前掲書・五〇―一頁

(6) 同 右四九頁

(8) 同 右五〇頁

(9) 同 右五一頁

(10) 浄全・第二卷・七一頁

(11) 同 右三頁

(12) 日仏全・前掲書・一〇七頁

三

(1) 新法全四四六頁

(2) この文は『選択集』第四章にも引かれているが、これについての詳細な説明は第十二章に出るので、ここでは第十二章のみをとりあげる。

(3) 新法全三三八―四四頁

(4) 同 右三三九頁

(5) 同 右三四〇頁

(6) 同 右三四三頁

(7) 浄全第二卷・三頁

(8) 新法全三四一―二頁

(9) 源空の弥陀の本願についての見解は『選択集』第三章において、もっとも明確に展開されている。これについては拙稿前掲『選択本願念仏集管見』参照

四

(1) 日仏全・前掲書・一〇六頁

(2) 田村円澄氏『貴族仏教の開闢』(岩波日本歴史古代4) 参照

(3) 日仏全・前掲書・一〇八頁

(4) 同 右一〇四頁

(6) 『愚迷発心集』岩波文庫・九―十頁

(7) 同 右十一―十三頁

(8) 法伝全二五―六頁

(9) 前掲岩波文庫・十八頁

(10) 日仏全・前掲書・一〇七頁

五 (1) 『日本倫理思想史』和辻哲郎全集第十二卷三〇八―九頁

(2) 『鎌倉仏教の課題』史学雑誌六七―七

(3) 井上光貞氏前掲書・第三章第二節

(4) 家永三郎氏『鎌倉新仏教の成立・総説』(日本宗教史講座第二卷所収)『十二問答』新法全・六三―七頁

(5) 新法全・四〇―八頁

(6) 同 右五二―七頁

(7) 同 右四〇―八頁

(8) 同 右五九―一頁

(9) 同 『選択集』第十一章・同右三三八頁

(11) 例えば田村円澄氏『法然の宗教の成立』(『日本仏教思想史研究』所収)新法全・五三―三頁

(12) 新法全・五三―三頁

(13) 同 右五九―一頁

六 (1) 日仏全・前掲書・一〇四頁

(2) 新法全四九三頁

(3) 同 右五九二頁

(4) 法伝全二二―七頁

(5) 同 右二二―六頁

(6) 新法全四〇五頁